46e ANNÉE (5e série) N° 17 25 AVRIL 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que dire à un indifférent qui s'offusque des processions ? Elles lui paraissent : 1° inutiles pour la religion, 2° provocantes pour les neutres, les adversaires, 3° gênantes pour la circulation.

R. — Votre question comporte deux réponses : l'une *en droit*, l'autre *en fait*.

I. — *En droit*, rien de plus facile que de justifier, aux yeux même des incroyants, la pratique des processions. C'est là tout simplement un acte externe et public de culte, une « manifestation cultuelle, » comme on dit aujourd'hui. Elle a son fondement dans la loi naturelle, d'abord, qui fait à l'homme un devoir d'honorer Dieu ; dans la loi de la religion révélée, ensuite, et interprétée authentiquement par l'Eglise, qui précise et accentue encore ce devoir d'hommage de la créature à son Dieu. C'est de l'homme tout entier que doit émaner cet hommage, de l'homme extérieur, donc, aussi bien que de l'homme interne, de l'homme public, membre de la société, aussi bien que de l'homme à l'état individuel. Ce n'est pas la seule forme possible de culte public externe ; mais c'est une de celles qui ont été de tout temps en usage, même chez les païens, avec des variantes à l'infini, suivant les exigences des temps et des mœurs, suivant aussi la diversité des motifs des processions.

En bloc, on peut les ramener à peu près toutes à l'adoration, la prière, l'action de grâces. On les voit par exemple intervenir chez les Hébreux, sous l'Ancien Testament, au retour de la captivité de Babylone (Esdras, II, 12, 30), à la prise de Jéricho (Jos., VI). (Cf. également II Reg., VI, 3 ; III Reg., VIII). Qui ne connaît la procession solennelle de l'entrée de Jésus à Jérusalem le jour des Rameaux ? et les processions triomphales où les Romains conduisaient les vainqueurs du Champ de Mars au Capitole, etc ?

On dit, là-dessus, que l'Eglise a emprunté aux païens le rite sacré des processions. En fait, c'est vrai ; en ce sens qu'elle n'a eu qu'à faire siens et continuer des usages préexistants ; mais, à supposer que l'exemple des païens lui fît défaut, elle aurait quand même trouvé dans le simple « dictamen » de la loi naturelle, renforcé par la Révélation, cette manière simple et obvie d'honorer Dieu sous cette forme populaire de culte public.

Aussi rien de plus ancien et traditionnel que les processions dans la liturgie ecclésiastique. Gênée, cela se comprend, pendant la période des persécutions et des catacombes, cette expansion s'est fait jour et n'a plus jamais cessé dès que l'Eglise a pu librement accomplir les cérémonies de son culte au dehors. Il semble qu'à l'origine ce fut surtout pour célébrer l'anniversaire du *dies natalis* des martyrs qu'on institua des processions, soit pour la translation de leurs reliques, soit pour la célébration des Saints Mystères dans des églises où leurs corps étaient déposés : de là les *stations* ou termes des processions, dont les rubriques du missel romain nous ont gardé le souvenir.

Mais ceci est de l'histoire et n'intéresse pas directement la question proposée, qui est surtout philosophique, théologique si l'on veut, et où l'on nous demande de justifier les processions par des arguments que les incroyants eux-mêmes soient forcés d'accepter. Ces arguments, nous les avons déjà indiqués : ils se résument dans cette péremptoire considération que, pour l'homme religieux, — qui croit en Dieu ou aux dieux — la manifestation publique de son adoration et de sa prière sous forme de « procession » est une conséquence logique de sa foi, un droit et un devoir d'hommage on ne peut plus rationnel, puisqu'il a son fondement dans les exigences mêmes de la loi naturelle et de la raison ; conséquence logique d'ailleurs confirmée, au cours de l'histoire, par la pratique universelle et constante de tous les peuples religieux.

Qu'un incroyant trouve cet usage, à son point de vue, ridicule, absurde, c'est son affaire personnelle, puisque pour lui Dieu n'existe pas. Mais s'il veut faire œuvre loyale de critique *objective*, ce n'est pas d'après ses propres idées qu'il doit apprécier les processions, mais d'après la mentalité et la foi des « fidèles » qui les pratiquent. Qu'il les blâme, en principe, de croire en Dieu, si telle est son opinion, au point de départ ; mais, devant le *fait* historique de leur foi, de leur religion, il ne peut les critiquer d'agir logiquement dans les manifestations cultuelles qui en sont la raisonnable conséquence.

Soit, dira quelque honnête voltairien — s'il en est — va pour le principe des processions : la mentalité religieuse supposée, elles n'ont rien que de

raisonnable, c'est entendu ! Mais, pourquoi encombrer la voie publique de ces manifestations, qui sont une injure à la libre-pensée des non croyants, une cause de conflits, un embarras, une gêne pour toute une catégorie de citoyens : que les catholiques « processionnent » dans leurs églises tant qu'ils voudront, nous n'irons pas les en empêcher ; ils sont là chez eux. Mais la rue, la place publique, est à tout le monde. De quel droit viennent-ils avec leurs processions nous empêcher d'y circuler librement ?

Là nous ne sommes plus sur le terrain du droit et des principes. C'est une question de fait qui se pose. Examinons-la.

II. — *En fait*, pour ne pas nous encombrer de longueurs inutiles, laissons de côté le droit absolu qu'a l'Eglise catholique, seule divine et vraie religion, à l'entière liberté de son culte. Laissons de côté aussi la question du droit divin supérieur qu'a la religion catholique de se montrer intransigeante dans son refus d'admettre à côté d'elle, dans la même société, des sectes dissidentes, de fausses religions, les manifestations mêmes de l'erreur anti-religieuse sous forme d'athéisme philosophique ou de libre-pensée. Partons simplement des faits d'histoire tels qu'ils sont : *fait d'hier*, alors que, dans certaines sociétés, comme en France, la religion catholique était, non seulement la religion dominante, mais l'unique religion du pays ; *fait d'aujourd'hui*, alors que la tolérance universelle et publique de tous les cultes, de toutes les erreurs, a abouti à ce mélange informe et sans nom, où, chez nous par exemple, s'il y a encore à l'état sporadique des catholiques, et en grand nombre, « l'Eglise de France » n'a plus sa subsistance officielle et globale d'autrefois.

Sous l'Ancien régime, l'Eglise, en raison de sa puissance sociale, pouvait faire valoir son droit à priori et absolu d'organiser, à sa guise, les actes de son culte public, dans l'espèce présente, les processions. Là encore, dans les milieux restés profondément sinon unanimement catholiques, elle continue d'user le plus possible de sa liberté, elle défend pied à pied son terrain contre l'invasion de ses ennemis mécréants.

Mais ailleurs, comme elle n'a plus l'appui des pouvoirs publics ni une majorité d'adhérents suffisante pour assurer moralement, et physiquement au besoin, le respect de ses processions, il lui faut bien, à contre-cœur, céder à la force, et aussi parfois à cette terrible force d'inertie qu'est l'indifférence, plus dangereuse pour elle que l'hostilité positive déclarée. Elle n'abandonne aucun de ses droits, aucun des principes essentiels de sa constitution : par nécessité de prudence elle prend, quand il le faut absolument, le parti « provisoire » de l'abstention et du silence.

Mais, entre les deux hypothèses extrêmes — pleine *liberté* et *impossibilité* des processions — il y a des nuances à l'infini, accentuées tantôt d'un côté et tantôt de l'autre. Ce sont les cas douteux, où l'on peut se demander : Convient-il ou ne convient-il pas, est-il prudent ou imprudent *in casu* de maintenir, de supprimer, ou de restaurer les processions momentanément interrompues ? C'est aux autorités ecclésiastiques compétentes, et à elles seules, qu'il appartient de décider. Qu'on veuille bien un instant imaginer leur embarras, et ne point se presser de critiquer, quelles qu'elles soient, leurs résolutions.

Que les processions gênent les incroyants, cela n'a pas d'importance et ne vaut pas qu'on s'y arrête. Il en a été ainsi de tout temps : pareil motif n'est d'aucun poids dans la balance de nos jugements. Les catholiques de leur côté ne voient pas non plus d'un bon œil les manifestations, en cortèges, de la franc-maçonnerie, de la libre-pensée, du socialisme, de l'*Armée du Salut*, etc. Ils laissent faire, et l'on ne saurait, en retour, nier leur plein droit à la même liberté.

Mais, en dehors des cas où il lui faut subir la tyrannie de la force sous la forme des prohibitions d'autorité civile, deux raisons surtout peuvent déterminer l'Eglise à renoncer spontanément à son « droit de processions » : l'insécurité et l'irrespect ; l'*insécurité* lorsque, faute de police convenablement assurée, les membres du cortège sont exposés à entrer en conflit violent avec des bandes de désordre soudoyées et dressées pour ce genre de besogne ; l'*irrespect*, lorsqu'il y a risque de voir porter atteinte grave au caractère sacré d'une procession (v. g. la Fête-Dieu) par le fait de l'attitude insolente, en paroles ou en gestes, de certains énergumènes fanatisés par l'idée impie de la protestation bruyante ; irrespect, qui peut procéder aussi, tantôt du nombre ridiculement réduit des « processionnants, » tantôt de l'indifférence inerte et méprisante des milieux habités que traverse le parcours de la procession.

Mais ce sont là, encore une fois, considérations de fait, c'est-à-dire de circonstances contingentes, qui n'enlèvent rien à la valeur des principes auxquels l'Eglise ne renonce jamais. De par son droit divin surnaturel et transcendant elle pourrait exiger la pleine liberté de son culte : par sagesse et prudence elle s'en abstient, là et quand il lui paraît convenable de s'en abstenir ; mais, tout au moins, doit-on lui accorder les libertés que, en fait, elle revendique au nom du droit commun.

Sur ce terrain-là, rien de plus facile que de justifier les processions aux yeux des mécréants, chez qui subsiste encore une lueur de bon sens et d'honnêteté. Tant que seront autorisés sur la voie publique les défilés en cortège du Carnaval et de la Mi-Carême, des sociétés de francs-maçons et de libres-penseurs, de pompiers et de gymnastes, etc., etc., ce sera tyrannie pure et loi d'exception persécutrice, que de refuser aux catholiques la liberté de leurs processions.

Q. — *Au sujet de la théologie de l'Eucharistie, trois difficultés nous ont été proposées, que nous résumons sous une forme plus simple et moins « scolastique ».*

I. — Le concept de la conversion de la substance du pain en la substance du corps de Jésus-Christ n'est-il pas contradictoire ? La substance du pain ne *devient* pas le corps du Christ puisque, d'après le concept même de la conversion totale, rien ne subsiste du pain. Le pain ne transmet donc rien de soi au corps du Christ, lequel, d'ailleurs est présent, après la consécration, sans changement substantiel ni quantitatif. Il manque donc à la transsubstantiation, pour être une conversion au sens strict, le « nexus intrinsecus » entre le terme *a quo* (substance du pain) et le terme *ad quem* (substance du corps du Christ). En d'autres termes, il y a disparition de la substance du pain à laquelle Dieu substitue la substance du corps de Jésus-Christ ; mais ce n'est qu'une conversion improprement dite.

II. — D'ailleurs, la notion d'une conversion substantielle du pain au corps de Jésus-Christ impliquerait de multiples présences du Christ sous la même hostie. Dans l'hostie, en effet, agrégat de nombreuses molécules, la substance-pain existe séparément dans chaque molécule, indépendamment de la substance-pain des autres molécules. Donc, après la conversion, il y aurait sous les apparences de l'hostie autant de présences du Christ qu'il y avait de molécules-pain.

A tout bien prendre, cette conséquence peut être admise. Car, seule, elle rend compte vraiment de l'indifférence de la divine présence relativement au fractionnement des espèces. Et, de plus, elle ne présente pas plus d'inconvénients que la multiple présence de Jésus-Christ dans toutes les hosties d'un même ciboire.

III. — Enfin, on demande comment le corps du Christ, dans l'Eucharistie, peut posséder sa quantité propre, et cependant n'être pas localisée par cette quantité même. Ne vaudrait-il pas mieux dire que le corps du Christ est présent dans l'Eucharistie quant à sa substance et non quant à sa quantité ?

R. — Nous avons hésité à répondre à ces questions qui touchent, comme nous l'avons écrit, la *théologie* plus encore que le dogme de l'Eucharistie, et qui, par leur aridité même, risquent fort de n'intéresser que médiocrement plus d'un lecteur. Néanmoins, elles sont en soi intéressantes ; elles relèvent d'une théologie qui confine de bien près au dogme ; et puis, elles nous sont posées par un abonné désireux à coup sûr, non de faire subir une « colle » aux rédacteurs de l'*Ami*, mais de s'instruire ou tout au moins de fournir à d'autres l'occasion de s'instruire.

Nous allons donc y répondre aussi brièvement que possible, et avec le seul souci d'être utile.

Ad I. — Notre correspondant n'a pas suffisamment fait attention au caractère « exceptionnel » de la conversion eucharistique, conversion *admirable et unique*, déclare le concile de Trente.

Dans les conversions naturelles, le *nexus intrinsecus* entre les deux termes de la conversion est nécessairement formé par une réalité *commune* qui est le soutien du changement. La conversion, dit à ce sujet fort exactement le P. Goupil [1], « est une espèce de mutation ; c'est le *changement d'une chose* positive *en une autre* également positive. Là encore il y a deux termes, deux extrêmes, celui de départ et celui d'arrivée, mais on observera avec soin de distinguer en chacun d'eux ce qui est formellement et proprement l'objet du changement et ce qui en est seulement le soutien. Un exemple rendra claire cette distinction. Voici une boule de cire parfaitement ronde ; je la comprime de façon à la rendre plate et à en faire un cachet : j'ai converti la sphère en un disque. Le terme de départ considéré totalement, c'est la boule de cire sphérique, *terminus a quo totalis,* mais le terme *formel* propre à ce changement, ce n'est pas la cire en elle-même, c'est la sphéricité de la boule de cire, *terminus a quo formalis.* De même le terme d'arrivée total, c'est le cachet de cire, *terminus ad quem totalis* et le terme formel, propre d'arrivée, c'est la nouvelle forme aplatie et ronde de cette cire, *terminus ad quem formalis.* »

Dans les changements substantiels d'ordre naturel, la conversion doit être dite « transformation. » En effet « la philosophie, c'est-à-dire le bon sens aiguisé et réfléchi distingue avec Aristote dans la substance même (corporelle) deux éléments essentiels, partiels, séparables, et dont l'union compose toute substance corporelle : un élément matériel, commun à tous les corps et qu'on appelle proprement *matière,* un élément formel, spécial à chaque corps et qui le caractérise comme tel ; on l'appelle *forme*... Or dans les conversions substantielles *naturelles,* dans le changement d'un corps en un autre, quelque chose passe et quelque chose demeure. Qui passe ? la matière ? non, car elle est commune à tous les corps ; ce qui change, c'est seulement la forme qui est spéciale à chaque corps. Ainsi quand le pain se transforme en ma chair, la matière du pain n'a pas disparu, elle est devenue ma chair, mais la forme du pain s'est évanouie ou plutôt s'est convertie en la forme de ma chair qui s'y est substituée. La matière commune peut prendre successivement diverses formes ; elle se *transforme* et ces conversions substantielles sont appelées proprement *transformations.* »

Ce n'est pas devant une conversion de ce genre que nous nous trouvons à la consécration du pain, et notre correspondant a mille fois raison de le signaler. La conversion du pain au corps de Jésus-Christ est, selon l'expression même du concile de Trente, « admirable et unique » en son genre. En effet, « par les paroles de la consécration : « Ceci est mon corps, » c'est *toute la substance du pain,* matière et forme, qui passe et se convertit en toute la substance du corps du Christ. Ce n'est donc plus seulement une transformation, le passage d'une forme à une autre, mais une *transsubstantiation,* la conversion totale d'une substance à une autre substance. D'où il suit, selon la remarque du cardinal Billot, qu'il n'y a plus à distinguer ici en chacun des termes de la conversion, pain et corps du Christ, le terme total et le terme formel [1] ; il n'y a que le terme total de

[1] *Les Sacrements*, t. II, p. 47. Nous suivrons et citerons souvent cet excellent auteur, disciple de Billot, et dont les ouvrages sont des modèles de clarté et de précision.

[1] *De Ecclesiæ Sacramentis*. t. I, ed. 3ª, p. 336 ; ed. 6ª, p. 364. Le cardinal ajoute : « Hic enim est altissima radix omnium

départ (toute la substance du pain) et le terme total d'arrivée (toute la substance du corps du Christ). D'où encore il apparaît évidemment, dit S. Thomas, que cette conversion diffère de toutes les conversions naturelles, car celle-là pénètre et atteint jusqu'à la matière, ce qu'on ne trouve pas en celles-ci. » *(In IV Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 3) [1].

Cela posé, il ne nous est pas difficile de montrer que notre correspondant s'est laissé gagner par l'illusion qui a entraîné la plupart des théologiens modernes hors de la voie tracée par les anciens, par S. Thomas en particulier, et authentiquée par le concile de Trente comme la seule à retenir pour expliquer convenablement la transsubstantiation. La substance du pain, objecte-t-on, disparaît; donc rien ne subsiste du pain; donc aucun lien intrinsèque entre le *terminus a quo* et le *terminus ad quem ;* donc enfin, pas de conversion au sens strict du mot. Il y a « disparition » de la substance du pain, puis « substitution » de la substance du corps de Jésus-Christ. Nous engageons notre savant contradicteur à relire, dans Billot *(op. cit.*, 6e éd., p. 344), l'exposé des « opiniones recentiorum. » Il y constatera qu'il doit, lui aussi, prendre place parmi ces « recentiores, » dont le cardinal marque l'opposition avec les « veteres Scholæ principes. » Il se trouve, d'ailleurs, en compagnie honorable : Suarez, Lessius, Coninck, Billuart, de Lugo, etc., etc. Tous ces auteurs sont d'accord sur trois points pour expliquer la transsubstantiation : premièrement, destruction du pain dans toute sa réalité substantielle ; deuxièmement, substitution du corps du Christ par voie d' « adduction » (Scot et de Lugo) ou de « production » (les autres) au lieu et place de la substance du pain, et en raison même (voilà le *nexus* obligatoire) de sa disparition ; troisièmement, permanence d'un élément commun, les espèces sacramentelles. Evidemment, dans cette explication, le lien qui explique la « conversion » n'est pas du tout *ex natura rei* ; il est tout à fait extrinsèque, tout comme le conçoit notre correspondant. Et dans une telle hypothèse, il devient logiquement impossible de parler d'une conversion proprement dite. L'expression du concile de Trente doit être entendue en un sens large.

Mais précisément la question est de savoir s'il faut détourner l'expression conciliaire de son sens obvie et littéral. Le card. Billot s'appuie sur les déclarations du concile pour montrer que seule la conception des *veteres* s'harmonise complètement avec le dogme catholique. Le concile déclare qu' « il s'opère à la consécration une *conversion* (admirable et unique) *de toute la substance du pain* en la substance du corps du Christ Notre-Seigneur *et de toute la substance du vin* en la substance de son sang, » et que « cette conversion est exactement et en toute propriété des termes appelée par la Sainte Eglise catholique *transsubstantiation*. » (Sess. XIII, c. 4 ; cf. can. 2 ; Denz.-Bannwart, n. 877 ; 884). Or, dans l'explication des *recentiores* — disparition du pain suivie de la substitution du corps du Christ — on ne pourrait parler d'admirable et unique *conversion* de toute la substance du pain ; on devrait plutôt parler de l'admirable et unique *substitution* du corps du Christ.

Voilà pour l'expression : conversion.

Maintenant, comment sauvegarder l'expression : transsubstantiation, dans l'explication proposée par notre correspondant et par les partisans de l'adduction, de la multiplication du corps du Christ, consécutivement à la disparition de la substance du pain ?

« La règle de foi, continue Billot (p. 359, *tertio)* nous enseigne que la conversion du pain au corps du Christ est appelée en toute convenance et propriété du terme *transsubstantiation*. Cela posé, nos adversaires devront sauvegarder cette propriété du terme dans leur explication ou bien en faisant abstraction de toute permanence d'un élément commun (entre les deux termes de la conversion), ou bien en raison de la permanence d'un élément commun, en tant que, comme l'expose De Lugo (disp. 7, sect. 6 et 7), sous les mêmes espèces se succèdent l'une à l'autre deux substances avec le même rôle de sujet des accidents.

« Si l'on accepte la première hypothèse, on ne voit plus comment sauvegarder la propriété du mot transsubstantiation, qui implique le passage de *toute* la première substance en toute l'autre substance. Le terme du départ *(extremum a quo)* est, en effet, purement et simplement annihilé par soustraction de l'influx divin. Or, ce qui est annihilé ne peut être dit vraiment et à proprement parler passer tout entier en un autre être positif.

« Dans la seconde hypothèse, on ne doit point tout d'abord accorder que la succession de deux substances sous une troisième entité, même dans le cas où ces deux substances présentent le même rapport avec cette troisième entité, suffise pour comporter le passage de l'une en l'autre. Dira-t-on que l'eau devient du vin, parce que dans la même outre on dépose du vin après l'eau ? Mais, acceptons qu'on puisse parler ici de conversion : il n'en est pas moins vrai que cette conversion ne pourra être appelée, de son nom propre, une « transsubstantiation ». Dans toute expression employée pour désigner une conversion où il subsiste un élément commun, le préfixe *trans* se rapporte à ce qui demeure ; la terminaison du mot se rapporte à ce que l'élément commun perd et acquiert dans la conversion. Ainsi s'expliquent les termes : *trans-formation ; trans-figuration ; trans-location ;* ils désignent le passage d'un seul et même sujet sous des formes ou des figures, et en des lieux différents. Il en est de même dans le cas présent : le préfixe devrait se référer à l'élément qui subsiste, les accidents ; et la conversion dont il s'agit devrait marquer le passage du premier sujet des accidents, lequel était la substance du pain, en l'autre sujet qui serait, en l'occurrence, la substance du corps du Christ. On ne devrait donc pas parler de transsubstantiation, mais de « transsubjectation ».

A ces considérations — toutes négatives encore, mais déjà suffisantes pour montrer l'improba-

differentiarum quibus transubstantiatio ab omnibus conversionibus naturalibus essentialiter discriminatur. » — Van Noort admet que, dans la transsubstantiation, le terme « total » *a quo* est la substance du pain et les accidents ; le terme « formel » est la seule substance. Mais ce n'est pas exact ; car les accidents ne sont pas une condition essentielle à la vérité de la conversion du pain au corps du Christ ; ils ne sont une condition essentielle qu'à sa manifestation extérieure. (Cf. Hugon, *Tract. dogmatici*, t. III, p. 243 ; Hervé, *Manuale theol. dogm.*, t. IV, p. 38, note 1).

[1] Goupil, *op. cit.*, p. 49.

bilité de l'explication proposée, — ajoutons une dernière remarque qui frappe plus directement l'exposé fait par notre correspondant. Cet exposé comporte-t-il, oui ou non, un lien, tout au moins extrinsèque, entre la substance du pain qui disparaît, et la substance du corps de Jésus-Christ qui s'y substitue ? Notre correspondant est muet sur ce point capital. Et pourtant, il serait indispensable qu'il s'expliquât, car, en cas de réponse négative, nous serions obligé de lui rappeler la Bulle *Auctorem fidei* réprouvant (n. 29) une explication similaire proposée par le synode janséniste de Pistoie :

« Le synode prétend exposer la doctrine de la foi catholique touchant le rite de la consécration, en éliminant les questions scolastiques relatives à la façon dont le Christ est dans l'Eucharistie (dont il exhorte les curés à s'abstenir au cours de leurs prédications), et en réduisant l'exposé catholique à ces deux points : premièrement, après la consécration, le Christ est vraiment, réellement, substantiellement sous les espèces ; secondement, alors toute la substance du pain et du vin disparaît, seules les espèces demeurant. Cet exposé omet de faire mention de la transsubstantiation ou conversion de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang, que le concile de Trente a défini comme un article de foi... En tant que, par cette omission inconsidérée et digne d'une juste suspicion, la doctrine synodale supprime la connaissance et d'un article appartenant à la foi, et d'une expression consacrée par l'Eglise pour protéger cette foi contre les hérésies, et que par là elle tend à rejeter l'un et l'autre dans l'oubli, comme s'il s'agissait de simples discussions d'école, cette doctrine synodale doit être dite *pernicieuse, s'écartant de l'exposition catholique touchant le dogme de la transsubstantiation, favorisant les hérétiques* [1]. »

Nous pensons donc — *salvo meliori judicio* — qu'il faut, pour expliquer le dogme de la transsubstantiation, s'en tenir à l'exposition des *veteres*. Ceux-ci soutiennent que « par la transsubstantiation toute la substance du pain disparaît ; cependant on ne saurait dire qu'elle est anéantie. *L'annihilation en effet est le retour au néant*. Or par la transsubstantiation la substance du pain et du vin ne retourne pas au néant, mais elle est tout entière changée, convertie à la substance du corps et du sang du Christ, CONVERSION QUI FAIT UN LIEN INTIME ENTRE LES DEUX EFFETS : cessation de la substance du pain, présence du corps du Christ. Conversion et annihilation sont deux notions bien différentes : le dogme de la présence réelle affirme la première et exclut la seconde.

« Il ne faut donc pas imaginer que Dieu annihile d'abord (en cessant de la *conserver)* la substance du pain, puis par une action positive rende présent le corps du Christ sous les espèces eucharistiques. C'est par le passage de toute la substance du pain au corps du Christ (conversion) que celui-ci devient présent [2]. »

Ajoutons qu'en raison de cette conversion totale de la substance du pain en sa propre substance, le Christ ne reçoit aucune addition, aucun changement, hormis la présence sacramentelle, laquelle n'apporte aucune modification intrinsèque à l'humanité sainte du Sauveur. Dans une explication plus détaillée de sa difficulté [1], notre correspondant insinuait que « la matière du pain ne pourrait, dans une conversion proprement dite, qu'*accroître quantitativement* le corps de Jésus-Christ. » C'est bien là une illusion de l'imagination. Dès lors qu'il s'agit d'une conversion de toute une substance en une autre substance préexistant, il n'est pas question, il ne peut être question de quantité qui « ajoute » à cette substance préexistante ; on ne saurait même envisager que la matière de la première substance s'ajoutât à la matière de la seconde en laquelle elle se transformerait, précisément parce qu'il est ici question, non de transformation, mais de transsubstantiation : « Dans cette admirable conversion, il est impossible que la corruption de l'un provoque la génération de l'autre : pour qu'un tel résultat se produisît, il faudrait qu'un élément commun matériel subsistât, ce qui est contraire au dogme. De plus, il est impossible que le terme d'arrivée soit produit d'une autre manière quelconque ; car sa production serait par voie de création. Or, ce qui est créé est le terme d'un passage non de l'être à l'être, mais du non être à l'être. Aussi cette admirable et unique conversion ne peut être que la conversion d'une substance individuelle en une autre substance individuelle, préexistante et persévérant sans changement dans son être précédent... [2]. »

Ad II. — Et si le corps du Christ est présent dans l'Eucharistie *par sa substance*, — laquelle se retrouve tout entière et intégralement sous les espèces sacramentelles, quelle que soit la quantité de celles-ci, — la deuxième difficulté soulevée par notre correspondant n'a plus aucune portée. Que l'on considère l'hostie, avant la consécration, comme un simple agrégat de molécules juxtaposées ou qu'elle forme un tout continu, peu importe : c'est toute la substance de ce tout continu, ou du tout formé par l'agrégat des molécules qui est changé en la substance du corps de Jésus-Christ. Et cette substance du corps de Jésus-Christ est tout entière présente sous les espèces sacramentelles considérées soit dans leur totalité, soit dans leurs parties séparables ou déjà séparées. « Le Christ est tout entier sous chaque partie des espèces. Ou bien il s'agit de parties réellement et *actuellement séparées*, par exemple une hostie consacrée partagée entre deux communiants, il est *de foi* que le Christ est tout entier sous chaque fragment. Ou bien il s'agit de parties *non encore séparées*, mais possibles et qu'on pourrait désigner : ici, là, en haut, en bas ; le Christ y est également tout entier en chacune. Cette seconde affirmation n'est pas de foi définie, mais elle est *théologiquement certaine*. » Et la raison en est que « le Christ est présent dans

[1] Denzinger-Bannwart, n. 1529.
[2] Goupil, *op. cit.*, p. 49.

[1] Cette difficulté a été ici, nous l'avons dit, exposée en abrégé.
[2] Billot, *op. cit.*, 6e éd., p. 366-367.

l'Eucharistie par la transsubstantiation, c'est-à-dire la conversion de la substance du pain à la substance du corps du Christ. D'où il suit que le corps du Christ est présent là où était la substance du pain. Mais celle-ci était en chaque partie séparée ou séparable. Le corps du Christ qui a pris sa place est donc tout entier dans le tout et tout entier en chaque partie. » Dans l'hypothèse de notre correspondant, la substance du pain se retrouve tout entière dans chaque molécule, indépendamment de la substance-pain des autres molécules. Soit. Mais le tout formé par l'agrégat des molécules occupe dans l'espace un certain volume, que sa quantité situe en tel endroit. L'agrégat des substances-pain est changé en la substance du corps de Jésus-Christ ; mais tant qu'il n'y a qu'une seule quantité continue après la consécration, il ne saurait y avoir, par rapport à cette quantité des espèces, qu'une seule présence de Jésus-Christ : « Qu'on n'aille pas *imaginer* que le Christ avant la fraction de l'hostie y est *plusieurs fois!* Le Christ est présent une fois en chaque hostie ou calice ; mais IL Y EST PRÉSENT A LA MANIÈRE DES SUBSTANCES : TOUT DANS LE TOUT, TOUT EN CHAQUE PARTIE. La présence n'est multiple qu'après la division ; cette division ne change pas le Christ, mais PARCE QU'ELLE MULTIPLIE LES « CONTENANTS, » ELLE MULTIPLIE AUSSI LES PRÉSENCES DU CHRIST [1]. »

Cet exposé nous dispense de discuter la conséquence que notre contradicteur a déduit de son explication « pour rendre compte de l'indifférence de la divine présence relativement au fractionnement des espèces. » Il se laisse toujours séduire par l'imagination : c'est la multiplication des *contenants* qui multiplie les présences ; et non pas la multiplication (laquelle est d'ailleurs inconcevable) des substances du corps de Jésus-Christ.

Ad III. — Enfin, il est nécessaire d'attribuer au corps du Christ présent dans l'Eucharistie toutes ses propriétés corporelles y compris la quantité. Et néanmoins il n'y a pas contradiction à affirmer que le Christ n'y est pas présent *par* sa quantité, à fortiori qu'il n'y est pas *localisé* par elle.

Il est *de foi* que le Christ est *tout entier* sous chaque espèce. « Mais cette intégrité exige qu'il y soit non seulement selon toute sa substance mais encore avec ses dimensions, avec toutes les qualités naturelles et surnaturelles de son corps glorieux. Bien que l'Eglise n'ait rien défini sur ce point, l'accord unanime des théologiens le rend certain.

« Le Christ est donc dans l'Eucharistie tel qu'il est au ciel avec sa taille naturelle et ses organes distincts, avec toutes les qualités accidentelles de son corps. Mais il y est selon *un mode spécial* qui n'est pas évidemment le mode ordinaire des corps localisés. Aussi les Pères disent-ils que c'est un corps *spiritualisé* c'est-à-dire présent à la manière des esprits. Remarquons en effet que dans l'Eucharistie, par suite de la transsubstantiation, seule la substance du corps ou du sang est présente en vertu des paroles de la consécration, tout le reste qui est présent aussi ne l'est que par concomitance, c'est-à-dire en vertu du lien nécessaire de tout ce reste avec la substance du corps et du sang. Donc les accidents du corps du Christ sont présents en dépendance et *selon le mode de la substance,* et non selon leur mode propre de localisation... Notons donc avec S. Thomas : « Parce que les dimensions du corps du Christ sont ici par concomitance et comme par accident, pour cette raison elles ne sont pas dans ce sacrement selon leur mode propre, mais selon le mode de la substance, c'est-à-dire toute dans le tout et toute en chaque partie » (IIIa, q. 76, a. 3) [1].

Ce serait donc une erreur théologique que de prétendre que « le corps du Christ est présent dans l'Eucharistie quant à sa substance et non quant à sa quantité. » Mais la quantité du corps de Jésus-Christ n'est dans l'Eucharistie qu'en raison de la substance qu'elle accompagne nécessairement, et elle s'y trouve, non selon son mode propre d'être, mais *ad modum substantiæ*.

De cette doctrine fondamentale, il faut tirer les conclusions suivantes, qui éclairent plusieurs aspects secondaires de la difficulté soulevée par notre correspondant.

1° Le mode de la présence du Christ suit le mode de sa venue : il est présent dans l'Eucharistie par mode de substance ; il est donc présent dans le lieu des espèces eucharistiques, mais il n'y est pas localisé, ni circonscrit *(localiter seu circumscriptive)*. « Selon l'ordre naturel, la substance corporelle est présente dans le lieu par ses accidents, par l'étendue. Elle n'y vient qu'introduite par eux, et c'est pourquoi elle y est présente selon leur mode quantitatif, c'est-à-dire qu'elle y est localisée... Mais ici tout se passe *præter rerum ordinem* (S. Thomas), miraculeusement. La marche est inverse : par suite de la transsubstantiation, c'est la substance du corps du Christ qui directement et selon son mode à elle occupe le lieu du pain [2], les accidents du corps du Christ y sont introduits par elle et donc aussi selon son mode, *per modum substantiæ*. Ce mode miraculeux, qu'on appelle *sacramentel,* dépasse notre connaissance.

2° « Donc la *multiple présence* du Christ en divers lieux n'implique aucune contradiction. Il y est présent sans doute, mais il n'y est pas localisé. Un corps localisé est *mesuré tout entier* par le contact quantitatif avec le lieu ; il répugne donc qu'il puisse en même temps être encore mesuré tout entier par un autre lieu. Mais ici rien de tel :

[1] Goupil, *op. cit.*, p. 64-66, *passim.* — Le P. Hugon, *op. cit.*, p. 378, fait observer à juste titre que le concile de Trente, au ch. 3, affirme, sans distinction d'avant ou d'après la fraction de l'hostie : « Totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit. » (Denz-Bann., n. 876).

[1] Goupil, *op. cit.*, p. 63.

[2] Uniquement en raison du rapport de contenant à contenu qu'acquièrent les espèces sacramentelles par rapport au corps du Christ en qui toute la substance du pain a été changée.

le Christ est présent en ce lieu à la manière de la substance, il n'y est pas limité, circonscrit. Présent ici par la conversion de ce pain en sa substance, il peut en même temps être présent là par la conversion de cet autre pain en sa substance.

3o « Donc, il ne faut pas imaginer que les espèces eucharistiques étant distantes les unes des autres, en mouvement ici, en repos là, parfois fragmentées, le Christ soit *distant de soi-même, en mouvement et en repos, fragmenté, etc.* Toutes ces modifications n'atteignent directement que les espèces eucharistiques qui seules sont localisées. Distance, mouvement, repos se disent proprement de relations quantitatives avec le lieu et sont fondées sur l'extension. Or, nous l'avons répété, le Christ dans l'Eucharistie échappe par son mode de présence à ces relations quantitatives avec le lieu.

4o « Donc enfin *les actions et les passions des corps les uns sur les autres* se faisant par le contact quantitatif, et ce contact n'existant pas ici pour le Christ, ni nous ne pouvons agir sur lui, ni lui n'agit sur nous à la façon des corps. Donc il n'exerce pas par rapport à nous ses sens extérieurs ; il ne nous voit, ni ne nous entend corporellement [1]. »

* *

Voilà notre avis. Sur certains points, cet avis reste discutable ; mais beaucoup de nos assertions, surtout dans l'*ad II* et l'*ad III* sont l'expression d'un enseignement si ferme en théologie ou déduit si logiquement des articles de la foi que l'on ne peut s'en écarter. Puissions-nous avoir convaincu notre distingué correspondant.

Q. — J'ai soutenu que le confesseur ne peut pas condamner un pénitent à réparer ni même à arrêter une médisance frisant la calomnie : 1o quand il n'est pas certain qu'il y a eu, dans le cas, faute mortelle de la part du pénitent ; 2o quand il n'est pas sûr que la détraction ait porté préjudice.

Je me suis appuyé, pour le 1er point, sur Clément Marc (1re édition 1885, p. 637 du tome Ier) : « Ubi de culpa gravi non constat, nec constat de obligatione restituendi propter damnificationem. »

Pour le 2e point, Marc dit encore, au même endroit : « An damnum existat ? Quo in dubio, etiam positivo, non tenetur, ex communi sententia, ad restitutionem. »

Cela étant, le confesseur peut-il imposer au pénitent, en vue d'arrêter un préjudice simplement possible, de se rétracter ? (ce qui ne peut se faire d'ordinaire sans inconvénient).

La plupart du temps, ceux qui ont ainsi médit, indirectement calomnié, ne s'en confessent que plusieurs mois après, quelquefois même plusieurs années après, par ex. à l'occasion d'une mission. Quand le confesseur leur pose la question : « N'avez-vous pas nui ainsi à votre prochain ? » ils répondent invariablement : « *Je ne le sais pas ;* mais je ne me suis pas aperçu et je n'ai pas entendu dire que celui dont j'avais mal parlé en ait subi quelques dommages. »

Je m'étais promis de vous soumettre ma manière de voir. Qu'en pensez-vous ?

R. — Un principe universel domine la solution pratique à donner à tous les cas de ce genre : C'est que, pour imposer en conscience, *sub gravi*, l'obligation de restituer ou de réparer un dommage, il faut que cette obligation soit *moralement certaine*. Autrement, en effet, on s'exposerait soi-même à causer injustement du dommage en imposant une réparation indue. Or, toutes les fois que contre votre sentiment favorable à l'obligation de restituer milite une opinion probable — *vere et solide probabilis* — en faveur de l'exemption, vous ne pouvez pas en pratique imposer la restitution, car votre opinion n'est plus moralement certaine. C'est la remarque faite très justement par Génicot-Salsmans, quand, après avoir examiné les divers cas possibles de damnification douteuse, il dit : « Quare *universe, quotiescumque dubium probabile manet* de qualibet conditione ad restitutionis obligationem requisita, *saltem probabilis sententia ab ea stricte imponenda excusat*. Supponitur facta conveniens inquisitio. » (*Institutiones theol. mor.*, 1922, no 521, 3o).

Or, on le sait, trois conditions sont requises pour rendre obligatoire, en conscience, la restitution : 1o le dommage doit être vraiment *injuste*, c'est-à-dire causé par une violation du droit strict du prochain, soit par action, soit par omission ; 2o il doit être *réel*, et vraiment causé, c'est-à-dire découler de l'action ou omission qui lui donne naissance comme l'effet découle de sa cause ; 3o il doit avoir été *coupable*, c'est-à-dire porté volontairement, en pleine connaissance de cause, par son auteur.

Au sujet de chacune de ces conditions, le doute peut s'introduire : le dommage résulte-t-il d'une injustice ; est-il réel ou seulement possible, probable ; l'action à laquelle on l'attribue en est-elle vraiment la cause efficiente, ou seulement la condition *sine qua non*, l'occasion, la cause accidentelle ; son auteur a-t-il agi en connaissance de cause, etc... ? Toutes les fois qu'il sera impossible de répondre à ces questions avec certitude, la restitution ne pourra pas être imposée en conscience. Parfois, elle pourra être conseillée, mais conseil n'est pas précepte. Le confesseur doit se garder de toute précipitation dans son jugement, tenir compte des opinions adverses, éviter d'imposer son sentiment personnel, quand il doit se prononcer sur l'obligation de restituer.

Venons-en aux difficultés proposées.

Vous avez mêlé tout d'abord deux choses qu'il fallait distinguer : la réparation du dommage causé et l'arrêt du dommage causable. D'où probablement un malentendu sur lequel vos contradicteurs ont pris un point d'appui. Dans le premier cas, le dommage existe déjà réellement quand survient le doute au sujet de sa réparation ; dans le second, il n'existe pas encore, et probablement il peut et doit être empêché : le doute ne porte pas encore sur la réparation. Or, les passages cités de Cl. Marc visent un fait accompli et ne s'appliquent pas à ce dernier cas.

Alors, le confesseur peut-il imposer au pénitent,

[1] Goupil, *op. cit.*, p. 70-71.

en vue d'arrêter un préjudice simplement possible, de se rétracter, ce qui, dites-vous, ne peut se faire d'ordinaire sans inconvénient ?

Tout d'abord, nous remarquerons que la médisance faite par le pénitent réunit déjà deux des conditions requises pour entraîner de soi l'obligation de restituer : 1° elle est injuste, car elle viole le droit strict du prochain à sa réputation, et aucune cause ne la légitime, par hypothèse du moins ; 2° elle est coupable, car elle est accomplie dans une pleine advertance et avec un parfait consentement.

La troisième condition n'est pas encore vérifiée : le dommage n'est pas encore réellement causé, c'est-à-dire qu'il n'existe pas encore. Mais la cause en est posée, de soi efficace à le produire. Il reste cependant un doute : en fait, se produira-t-il ?

Discutons. Si le dommage arrive, l'obligation de le réparer ne fera pas de doute, elle sera certaine. S'il n'arrive pas, il n'y aura, évidemment, aucune obligation, puisqu'il n'y aura rien à réparer. S'il est possible, il doit être rendu impossible, car nous sommes tenus d'empêcher que nos actions ne soient dommageables à autrui, même si elles ne sont pas coupables. Autrement, c'est approuver implicitement le tort fait au prochain, ce qui est coupable. Or, s'exposer au péril de nuire au prochain, c'est s'exposer à commettre une injustice. On n'en a pas le droit. Voilà pourquoi le confesseur pourra imposer au pénitent l'obligation de faire obstacle au dommage possible résultant de sa médisance. Cependant cette obligation n'est pas telle qu'elle doive être urgée en toute hypothèse : *non obligat cum tanto incommodo.*

Nous sommes obligés de prévenir le dommage consécutif à notre action même non coupable, avons-nous dit, à condition pourtant d'abord que nous puissions le faire, et ensuite que nous le puissions sans qu'il en résulte pour nous-même un dommage plus grand que celui qu'il s'agit d'empêcher, car nous ne sommes pas tenus de subir un dommage pour en éviter un au prochain. Il faudra donc examiner le dommage qui menace le prochain et celui qui nous adviendrait, les comparer, et opter pour le moindre mal. Il en irait de même si notre action dommageable était légèrement coupable, par exemple, si la médisance qui était notre fait avait été commise par inattention, sans malice, mais avec quelque négligence ou précipitation de notre jugement. Si la rétractation de nos paroles devait entraîner pour nous le déshonneur et la perte de notre propre réputation, nous devrions nous en abstenir. La raison en est simple : entre la réputation que le prochain a mérité de perdre par une faute grave qu'il a commise, et la mienne qui n'est pas grevée, sinon d'une imprudence légère en paroles, l'option s'impose en ma faveur.

Mais dans la difficulté proposée, l'action dommageable n'est pas indemne de faute grave : c'est une médisance frisant la calomnie, malicieuse par conséquent. L'obligation d'en prévenir les effets pernicieux est donc, de ce fait, plus grave. L'excuse est moins recevable et ne serait motivée que par un dommage relativement grave par rapport à celui qui menace le prochain. De cela le confesseur tiendra compte.

Que reste-t-il donc ? Que le dommage possible n'est pas certain. C'est un élément d'appréciation qui a son importance. S'il était certain qu'il ne doit pas arriver, le confesseur ne devrait pas imposer à son pénitent l'obligation de rétracter sa médisance calomnieuse. Mais s'il est probable, un peu, beaucoup ? L'obligation croît avec la probabilité.

Pratiquement, le confesseur qui, en thèse, peut imposer la rétractation, en fait ne devra l'imposer qu'après mûre réflexion. Il considérera 1° l'injustice et la gravité de la médisance commise, 2° le dommage qu'elle est susceptible d'entraîner pour autrui, 3° la probabilité de ce dommage, 4° le dommage qui résulterait pour le pénitent d'une rétractation. Alors, selon sa conscience ainsi formée, il jugera. Son verdict sera-t-il conforme à la vérité ? Dieu seul le saura, mais il sera porté en connaissance de cause, avec une conscience certaine, exempte de faute imputable.

Et si nous voulons dégager le principe, nous le formulerons ainsi : Nous sommes toujours tenus d'empêcher que nos actions ne nuisent au prochain, à moins que des raisons proportionnellement graves ne nous en excusent. Le confesseur, juge de ces raisons, imposera ou non l'obligation qui incombe au pénitent, *sub gravi* ou *sub levi*, selon les circonstances. Il y est tenu, *sub gravi* ou *sub levi*, pareillement, mais seulement si l'obligation elle-même est certaine.

En somme, c'est au traité de la Conscience, plus qu'à celui de la Justice, que se trouve la solution de la présente difficulté. Car il s'agit de décider s'il y a lieu ou non de poser un nouvel acte, dont l'omission serait une faute grave contre la justice, et qui par suite entraînerait restitution, soit par elle-même, soit en consacrant un dommage dont la cause était déjà posée.

Mais c'est au traité de la Justice que se résolvent les suivantes.

I. — Le confesseur doit-il imposer à son pénitent l'obligation de restituer, quand il n'est pas certain qu'il y ait eu, de sa part, faute mortelle ?

Une confusion s'établit souvent dans les esprits, remarquons-le en passant, due à l'emploi de l'expression : faute mortelle. En parlant de la sorte, vous laissez supposer que vous considérez la faute théologique, requise en droit naturel pour donner naissance à l'obligation de restituer, en tant qu'elle est une offense à Dieu. C'est un tort. Cette considération doit ici être laissée de côté. Car, ainsi que le remarque S. Thomas (*Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. 77, art. 2), on peut être obligé de restituer alors même qu'on n'a point commis une injustice formelle, c'est-à-dire qu'on n'a point

offensé Dieu, par suite d'erreur, par exemple. Un acte donc qui ne serait devant Dieu qu'un péché véniel peut fort bien, à notre point de vue, constituer une faute théologique grave. C'est qu'au point de vue de la réparation, nous n'avons à retenir que la perfection de l'acte humain qui lui donne naissance. Alors, nous avons une faute théologique grave quand *ex parte objecti*, la matière est grave, et *ex parte subjecti*, les conditions requises se vérifient pour donner un acte humain parfait : pleine advertance et plein consentement. Laissez donc le qualificatif de mortel, impropre ici, puisqu'il regarde l'offense à Dieu que nous ne considérons pas.

Quand nous sommes en présence d'un dommage grave, qui est causé par un acte parfait du sujet quant à la connaissance et au vouloir, ou, en langage théologique, avec faute grave, nous avons l'obligation grave de réparer. Le confesseur doit l'imposer alors *sub gravi*.

Mais si le dommage porté est réellement de peu d'importance, léger, quelle que soit la faute *ex parte subjecti :* légère, puisqu'il n'en peut arriver autrement à un sujet bien informé, ou grave, par erreur de sa part, l'obligation de réparer ne sera jamais que légère. La raison en est qu'une matière en fait légère ne peut pas être l'objet d'une obligation grave. Le confesseur pourra donc imposer la réparation puisque l'obligation existe, mais *sub levi*. Le devra-t-il ? En principe, oui. Mais en fait, la prudence lui dictera parfois de la laisser dans l'ombre, par exemple si son pénitent devait en être indisposé au point d'en concevoir des scrupules, de vicier substantiellement sa contrition, bref, pour des raisons exposées au traité de la Pénitence à propos des monitions à faire. En tout cas, s'il l'impose, il se gardera de le faire sous peine de refus d'absolution. Ce serait une injuste sévérité.

La difficulté apparaît si l'on est en présence d'un dommage réellement grave porté par un acte qui, dans le sujet, ne comporte qu'une faute légère.

La légèreté de la faute peut provenir de deux causes : ou bien de l'erreur du sujet, qui a jugé léger le dommage qu'il allait causer volontairement, alors qu'il était grave en réalité, ou bien du défaut de pleine advertance ou de plein consentement.

1° Supposons d'abord la faute légère par erreur du pénitent. L'exemple est classique : ayant trouvé en balayant une perle qu'elle pense n'être qu'en matière factice, en verre par exemple, la servante, au lieu de la mettre en sûreté, contente d'exercer une petite vengeance envers sa maîtresse, sachant bien ce qu'elle fait, la jette aux ordures ou la détruit. Or la perle était véritable et précieuse. L'obligation de restituer existe certainement, mais est-elle *sub gravi* en raison du dommage réel, ou *sub levi* en raison de la faute légère par erreur du sujet ? C'est à l'obligation *sub levi* qu'il faut conclure, pour les raisons que nous exposerons dans l'hypothèse suivante. Le confesseur, en retenant l'obligation de restituer, l'imposera, comme plus haut, s'il y a lieu. Son embarras sera de fixer la mesure de la réparation, embarras qui d'ailleurs n'existerait pas, si la servante était encore en possession de sa trouvaille : elle devrait la rendre tout simplement ; du reste, dès qu'elle aurait acquis la connaissance de la valeur de la perle, en persistant à la retenir, une nouvelle faute grave, cette fois, *ex parte materiæ* et *ex parte subjecti*, se substituerait à la première pour créer l'obligation grave *ex omni parte ;* ce ne serait plus notre hypothèse. Mais le confesseur considérera le dommage tel que la servante l'a estimé et qu'elle a voulu le porter, et il lui enjoindra de restituer une part équivalente. C'est qu'en effet, pour le reste, elle n'a pas agi humainement, mais à la façon de l'animal inconscient : c'est la poule picorant de son bec stupide la perle en guise du calcaire recherché.

Il faut mentionner ici le cas possible et si intéressant, où une faute légère peut entraîner une réparation *sub gravi*. C'est celui où, par suite d'actes répétés, moralement unis, le dommage causé va grandissant. Car dès que le damnificateur s'aperçoit qu'en fin de compte, il a causé un dommage qui se totalise en matière grave, il est saisi par l'obligation correspondante de restituer, par conséquent *sub gravi*. Qu'on ne dise pas, en effet, avec nombre de manuels de théologie, qu'il faut conclure à l'obligation grave de réparer, parce que le dernier acte posé, ayant été avec prévision du dommage atteignant la gravité, a été gravement coupable. C'est là, tout simplement, éluder la difficulté, en transposant d'un temps la prévision de la gravité naissante du dommage totalisé, et changer la question. Non, jusqu'à son dernier acte, le damnificateur se trompait encore sur la gravité de la matière, et ce n'est qu'après l'avoir accompli, toujours volontairement, qu'il constate la gravité totale des dommages additionnés.

Alors *quid ?* — Chacun des actes posés volontairement, jusqu'au dernier, celui-ci par erreur sur la matière, constituait une faute légère. Chacun d'eux, logiquement, entraîne donc une obligation de réparation, obligation légère, mais certaine, et qui doit aussi correspondre au dommage causé. Or voici qu'au total, celui-ci est grave. La réparation obligatoire d'un dommage grave ne saurait être que grave elle-même, car son omission volontaire serait alors, sans discussion possible, l'admission d'un dommage grave. Or, on ne saurait dire, d'autre part, qu'une addition de fautes légères peut donner au total une faute grave. Il faut donc admettre qu'un acte humain ne comportant qu'une faute légère peut donner naissance à une obligation grave de réparation. Si vos contradicteurs ont partagé cet avis, ils n'ont pas été sans l'opposer à votre première proposition, par ailleurs sujette à caution, comme nous l'avons dit, par sa signification ambiguë.

Pourrait-on néanmoins admettre que l'obligation de réparer resterait légère, si les divers dommages partiels légers avaient lésé autant de personnes différentes ? C'est probable, parce que la totalisation ne se vérifierait pas dans la réalité, mais seulement dans l'esprit du damnificateur. Il n'y aurait en fait que des dommages légers, mais pas un dommage total grave. Or, comme une des conditions de la réparation est que le dommage soit réellement porté, elle ne se vérifierait pas quant à la gravité.

2° Supposons maintenant la légèreté de la faute venant du défaut de pleine advertance ou de plein consentement. La solution devient épineuse et les divergences s'accentuent parmi les opinions.

La plus rigoureuse consisterait à dire : La réparation des dommages est un acte de justice commutative dont la propriété est de rendre à chacun son dû selon l'égalité. Or il est naturel qu'une matière grave oblige gravement. L'obligation naturelle de justice étreint donc gravement la conscience si le dommage causé est grave, à condition toutefois qu'elle soit assumée par un acte volontaire. Or, ici, bien que l'acte damnificateur soit imparfait, il est cependant volontaire, car il n'a pas été totalement dépourvu de liberté au point de n'être plus un acte humain. Donc la réparation s'impose *sub gravi*. — Et voici condamné à réparer un gros dommage le serviteur qui, par inattention, sans négligence grave, a laissée ouverte la fenêtre par où s'est introduit le voleur. Avouez que cela semble dur. Mais dur ou non, est-ce justice ?

Il ne semble pas, car l'obligation n'a pas pour unique mesure la quantité du dommage causé, mais encore la culpabilité qui lui donne naissance. Or, la culpabilité étant légère, l'obligation qui en découle ne saurait être grave.

Cette dernière raison a motivé l'opinion de quelques moralistes, comme Laymann, Carrière, qui, tenant compte à la fois de la culpabilité réelle d'une part, et, d'autre part, de sa légèreté, affirment l'obligation de restituer, mais *pro rata parte* seulement, selon le degré appréciable de culpabilité.

Le système est ingénieux, mais est-il conforme à la vérité ? Certainement il l'est en tant qu'il nie la gravité de l'obligation pour cette raison qu'elle doit être proportionnée à la faute comme l'effet à sa cause, mais démontre-t-il la légèreté qu'il lui reconnaît ?

On peut le contester, et les théologiens qui dépendent de S. Alphonse nient tout court l'obligation de réparer, « *quia*, selon le texte qui vous a séduit, *ubi de culpa gravi moraliter non constat, nec constat de obligatione restituendi propter damnificationem.* » (Cl. Marc, l. c.). Plus radicaux que les précédents, ils exigent pour créer l'obligation de réparer, non seulement l'existence d'un dommage réellement causé, mais un acte humain parfait, sans aucune diminution ni d'advertance, ni de liberté. Et pour le prouver, ils font appel à des arguments tirés de l'analogie avec les obligations nées du vœu, du serment, du contrat qui sont nuls s'ils ne sont pas pleinement volontaires. On ne saurait le nier, une obligation ne saurait être contractée qu'en pleine connaissance de cause et liberté. Quand il s'agit de lier sa volonté, de restreindre sa liberté, on n'est jamais censé y consentir qu'après mûre délibération. Une action à laquelle manque cette réflexion n'est-elle pas plutôt le résultat du hasard, l'effet mécanique des habitudes ? Voyez l'homme quelque peu pris de boisson : il raisonne encore, et pourtant on met au compte de son ébriété les excentricités de ses actes et les dommages qu'il a causés. Pourquoi ? La réponse des simples donne la raison obvie : il n'a pas toute sa lucidité d'esprit, ou encore, il n'est pas complètement maître de lui. Cela équivaut à dire : il n'est plus une personne. Or, seule la personne consciente de ses actes est susceptible d'obligation et responsable. Il n'y a donc pas lieu de retenir cette advertance et ce consentement diminués pour leur attribuer la causalité partielle de l'obligation. Un acte n'est pas un peu, beaucoup humain. Il est, sans adverbe comparatif, humain ou brutal, pas de milieu.

De quelle opinion étaient vos adversaires ? Puisque chacune d'elles est soutenable avec probabilité, chacun, en thèse, pouvait tenir sur ses positions. Mais en pratique, la victoire devait être pour vous avec Clément Marc. Car sans la certitude morale, il n'est pas possible d'imposer une obligation. Or c'est la conclusion que vous avez défendue. Cependant notez bien la nuance : ce n'est pas en raison des arguments qui appuient votre opinion en théorie que la pratique conforme s'impose, mais en vertu d'un principe d'ordre différent.

Quoi qu'il en soit de la discussion, le confesseur n'imposera donc pas l'obligation de réparer tant qu'il ne constera pas d'une faute théologique grave. Voilà la règle au for de la conscience. Mais si le juge venait à imposer la réparation au for externe, sa décision aurait sa répercussion ensuite au for de la conscience. Le damnificateur justement condamné devrait en conscience se soumettre au jugement qui lui enjoint la réparation du dommage consécutif à son action.

En prévision d'une sentence judiciaire, le confesseur parfois conseillerait utilement au damnificateur d'entrer en composition avec la personne lésée, afin de prévenir un litige dispendieux pour les deux, ruineux peut-être pour le condamné.

II. — Le confesseur doit-il imposer à son pénitent l'obligation de restituer quand il n'est pas sûr que la détraction ait porté préjudice ?

D'après ce que nous avons dit précédemment, la réponse négative est de rigueur. Le confesseur qui imposerait une telle obligation s'exposerait à commettre une injustice.

Mais comment saura-t-il si la détraction a porté préjudice ? Il n'aura pas d'autre information que celle fournie par son pénitent. Or celui-ci répond invariablement : « Je ne le sais pas ; mais je ne

me suis pas aperçu et je n'ai pas entendu dire que celui dont j'avais mal parlé en ait subi quelque dommage. » Qu'est-ce à dire, sinon que le dommage est très incertain ? Ces paroles laissent entendre que rien n'étant venu à la connaissance du pénitent, qui pourtant était bien placé pour recueillir une information, très probablement la médisance a été sans conséquence. Le confesseur n'imposera donc pas à son pénitent de faire une enquête spéciale, et lui-même se tiendra pour suffisamment informé pour prononcer son verdict.

Nous disons : « une enquête spéciale, » parce que, la plupart du temps, elle est impossible ou ne donnerait aucun résultat, vu que le pénitent n'aurait pas manqué d'avoir un écho du dommage causé. Mais elle pourrait cependant être nécessaire, si par exemple, le pénitent ayant un doute positif, avait les moyens de l'éclaircir. Le confesseur, en ce cas, lui imposerait cette enquête à faire avec la diligence convenable, proportionnée au dommage soupçonné, afin qu'il puisse réparer selon la justice. Si le doute persiste encore après l'enquête, il y aura lieu de s'en tenir là, selon l'opinion commune exprimée dans les termes que vous avez rapportés : « *Quo in dubio, etiam positivo, non tenetur, ex communi sententia, ad restitutionem* » Mais il est bien évident que si, dans l'avenir, le pénitent venait à acquérir la certitude qu'il a causé un dommage, il serait toujours tenu de le réparer. Le confesseur pourra l'en avertir, afin qu'il ne mette pas, à ce moment, au rang des affaires classées, les conséquences d'une faute pardonnée ; mais l'avertissement sera donné avec prudence pour ne pas jeter ou perpétuer des inquiétudes et des scrupules dans la conscience du pénitent.

Q. — Un confrère me demande un extrait d'actes de baptême pour une de ses paroissiennes, Olga, en vue d'un prochain mariage. La jeune fille était une enfant naturelle née de Marie X. et de père inconnu. En marge de l'acte, mention était faite que, 20 ans après le baptême, Marie X. avait épousé François Y., et que, du fait de ce mariage, Olga était légitimée. Comme il s'agissait d'un extrait des actes de baptême, je copiai servilement l'acte, avec l'indication de la marge.

Et voici que mon confrère me renvoie l'acte, en me disant qu'une telle pièce était *infamante,* et que *je devais* lui envoyer un acte ainsi rédigé : « *Olga, née du légitime mariage de Marie X. et de François Y.* »

Je me conformai à son désir, mais je voudrais avoir l'avis de l'*Ami* à ce sujet.

R. — Vous avez eu tort de vous plier à l'exigence de votre confrère, que rien ne justifie. Vous avez à délivrer un certificat consistant en un extrait d'actes : vous devez incontestablement copier sur vos registres l'acte tel qu'il s'y trouve, avec, obligatoirement, les indications mentionnées en marge. Mais vous ne pouvez jamais, comme vous l'avez fait la seconde fois, donner d'un acte une rédaction qui n'est pas celle de vos registres. Le faisant, vous vous rendez coupable d'un faux en écritures publiques ecclésiastiques.

Le caractère infamant de l'extrait signalé par votre confrère est une trouvaille, étant donné que ce certificat demeurera aux archives de son église sans qu'il soit besoin, ni qu'il soit possible, de le communiquer à quiconque. Nous ne supposons pas que votre confrère publie dans les journaux de la localité, ou du département, les extraits d'actes qui lui sont envoyés à seule fin qu'il se rende compte si un tel a été baptisé et par conséquent peut être admis aux autres sacrements, première communion, confirmation, mariage..., ou qu'il voie s'il n'a pas déjà contracté un mariage antérieur à celui qu'il prétend actuellement célébrer.

La simple logique vous dicte la façon de vous conduire : vous avez des registres. On vous en demande un extrait. Donnez-le, tel qu'il se trouve dans le registre. Si votre confrère désire une autre rédaction, qu'il s'adresse au Secrétariat de l'évêché, où le registre se trouve en double.

Q. — Un riche Américain avait en France un procès important ; l'honneur était en jeu. Son avocat se donne beaucoup de peine et remporte un succès complet.

— Que vous dois-je comme honoraires ? écrit l'Américain.

— *Cinq mille* francs, lui répond l'avocat. L'Américain envoie un chèque de *cent mille.*

L'avocat peut-il les garder ou doit-il écrire pour demander s'il n'y a pas erreur ?

R. — Comment avez-vous pu un seul instant hésiter ? Le débiteur demande : « Combien vous dois-je ? » Le créancier répond : « Cinq mille. » Là-dessus est-il imaginable que le premier, en plus de ce qu'il lui doit, ait eu l'idée extraordinaire de faire au second un cadeau de 95.000 fr. ? Comme le dialogue ci-dessus s'est fait par correspondance, entre un Américain et un Français, celui-ci a-t-il mal écrit, ou l'autre a-t-il mal lu : de cinq à cent, graphiquement parlant, en écriture cursive, il n'y a pas bien loin. Un Français, débiteur, aurait sans aucun doute trouvé un peu énorme ce chiffre de cent mille, et demandé des explications. L'Américain lui, autrement fier, en pareille matière, s'étonne aussi, se trouve « estampé, » mais paie quand même sans sourciller, ordinairement du moins. Si votre Américain avait *spontanément* offert cent mille sans préalablement se renseigner sur le montant de sa dette, son avocat français aurait lieu à son tour d'être surpris et, en toute délicatesse, ferait bien de manifester sa surprise et son soupçon d'erreur chez son débiteur. Mais, à la rigueur, s'il ne disait rien et empochait sans sourciller cette aubaine inattendue, il ne commettrait pas d'injustice : *Scienti et volenti non fit injuria.*

Mais tout autre est l'hypothèse. L'Américain demande expressément sa note : c'est donc qu'il a l'intention de verser la somme qui lui sera réclamée, et rien de plus, ainsi qu'il est d'usage courant en pareilles relations financières entre débiteurs et créanciers. Tout au plus, pourrait-on admettre qu'il majore lui-même et arrondisse un peu la somme à titre gracieux. Mais une majora-

tion de 1900 % est chose absolument invraisemblable.

L'avocat avait évidemment, après avoir flairé l'erreur, le devoir d'écrire là-bas et d'en poursuivre la juste réparation.

LITURGIE

Q. — Les chorales mixtes, c'est-à-dire composées d'hommes et de femmes, tendent à se généraliser dans nos églises. Que pensez-vous de cette innovation ? Y aurait-il un décret de Rome qui les interdise ?

R. — I. Le Saint-Siège s'est prononcé à plusieurs reprises, et d'une manière formelle, contre l'admission de chœurs mixtes dans les églises.

Dans le diocèse de Trujillo, au Pérou, il était d'usage, même à la cathédrale, que les chants de la messe solennelle fussent exécutés, surtout aux jours de grande fête, par des femmes et par des jeunes filles, placées soit dans le chœur, soit en dehors de celui-ci. La S. C. des Rites déclara qu'il y avait là un abus à éliminer au plus tôt : « Invectam consuetudinem, utpote apostolicis et ecclesiasticis præscriptionibus absonam, tamquam abusum esse prudenter et quamprimum eliminandam, cooperante capitulo seu clero ipsius ecclesiæ curæ et auctoritati Rmi sui Ordinarii. » (17 sept. 1897, n. 3964).

Aussi, par la suite, refusa-t-elle de tolérer, pour le diocèse de Plotsk et pour d'autres diocèses de Pologne, les chœurs féminins ou les chœurs mixtes chargés de faire entendre ces mêmes chants de la tribune de l'orgue, située au-dessus de la porte principale de l'église. (S. R. C., 19 févr. 1903) [1].

Quelques mois après cette dernière décision, le 22 novembre 1903, parut le célèbre *Motu proprio* de Pie X sur la musique sacrée. Or, au n. 13 de l'Instruction pratique y annexée, il est interdit de façon absolue aux femmes de faire partie du chœur de chantres ou de la maîtrise dans les églises, et le motif en est indiqué, à savoir que, le rôle des chantres à l'église étant véritablement liturgique, les femmes sont, pour cela même, inaptes à le remplir : « Quum cantoribus in ecclesia munus vere liturgicum sit, consequitur, mulieres, talis officii expertes, ad chori partem agendam, aut ullo modo in musicum chorum admitti non posse. »

Il est d'ailleurs un autre motif de l'interdiction des chœurs mixtes à l'église : c'est la nécessité d'empêcher une promiscuité qui, même dans le lieu saint, ne laisserait pas d'offrir des inconvénients et des dangers. La S. C. des Rites a eu l'occasion de faire allusion à ce nouveau motif, dont personne ne saurait contester l'importance. Dans un certain nombre d'églises des Etats-Unis d'Amérique, le chant des textes liturgiques aux messes solennelles était confié à de petits chœurs mixtes qui se tenaient toujours en dehors de l'enceinte réservée au clergé et souvent même assez loin de l'autel. Une telle pratique pouvait-elle être maintenue licitement ? Consultée, la S. C. a donné une réponse négative : « Prouti exponitur, negative, et ad mentem. Mens est, ut viri a mulieribus et puellis omnino sint separati, vitato quolibet inconvenienti, et onerata super his Ordinariorum conscientia. » (18 déc. 1908, n. 4231).

II. Comment se peut-il donc que l'abus signalé par notre consultant existe encore et même prenne de l'extension ?

Cela vient en partie de l'idée fausse et toute profane que l'on a trop souvent, même dans le clergé, de l'exécution de la musique religieuse à l'église. Au lieu de n'y avoir en vue que la gloire de Dieu, on semble parfois y chercher avant tout à satisfaire les goûts plus ou moins mondains de l'auditoire et à s'attirer des louanges à soi-même.

Cela est dû aussi à une sorte de modernisme disciplinaire, très répandu en France, où, depuis longtemps, le gallicanisme lui avait préparé les voies. Il est pénible et effrayant de constater à quel point certains en sont intoxiqués. Pour ceux-là, nombre de prescriptions canoniques et surtout de prescriptions liturgiques sont peu importantes, inopportunes ou impraticables ; aussi les regardent-ils pratiquement comme non avenues. « Autrefois, dit Mgr Isoard [1], la volonté commune était l'observation à peu près exacte des règles de la Liturgie et des constitutions pontificales : aujourd'hui, on viole toutes ces règles avec une sorte d'émulation jalouse... »

Et pourtant, malgré la négligence, la routine, les partis-pris et les interprétations sophistiques, ces règles sont et demeurent obligatoires. Elles prescrivent entre autres choses qu'à l'église, lorsqu'il faut des voix aiguës de soprani ou de contralti, on ait, suivant la coutume traditionnelle, à utiliser les voix d'enfants : « Quod si acutæ vel acutis proximæ voces adhiberi velint, antiquissimo Ecclesiæ more, id pueri præstabunt. » (Pie X, *loc. cit.*).

Mais là où il est impossible d'avoir ou de former des voix d'enfants, ne pourrait-on pas, pour l'exécution de la polyphonie sacrée, recourir exceptionnellement à des voix de femmes ? Nullement, car, formulée et motivée comme elle l'est, la loi ne souffre aucune exception [2]. « Melius est, remarquent à ce propos les *Ephemerides liturgicæ* [3], laudes in ecclesia canere absque musica, quam hanc adhibere cum antiquissimæ et rationabilissimæ legis contemptu. »

Q. — 1° Pour la cérémonie de l'absoute, le corps non présent, quelle place doit occuper le célébrant et quelle position faut-il donner à la représentation mortuaire, si celle-ci a *tête* et *pieds ?* Qu'y a-t-il de particulier à l'absoute donnée pour les prêtres ?

[1] Publiée par les *Ephemerides liturgicæ* (juillet 1903, p. 185). cette décision n'a pas été insérée dans le premier appendice de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites.

[1] *Le système du moins possible...*, p. 19.

[2] Bien entendu, quand tout le peuple chante, il n'est pas défendu aux femmes de mêler, de leurs places ordinaires, leur voix à celle des autres. (Cf. *Ephem. liturg.*, déc. 1912, p. 755).

[3] Juillet 1903, p. 187.

Que penser, d'autre part, de cette affirmation contenue dans les manuels liturgiques de Le Vavasseur, de Velghe etc., et même dans un décret de la S. C. des Rites du 20 juin 1899, que pour les prêtres, si le corps n'est pas présent, le catafalque se place comme pour les laïques ? Est-ce vraiment là l'interprétation de la rubrique du Missel (*Rit. celebr. missam*, tit. XIII, n. 4) et du Rituel (tit. VI, c. v, n. 1) : « Subdiaconus cum cruce sistit se ad pedes tumuli... contra altare...; celebrans vero ex alia parte in capite loci inter altare et tumulum ? »

L'*Ami* voudrait-il dire ce qu'il en pense ?

2° Un prêtre prend part à la récitation des matines et des laudes de l'office des morts, à l'occasion de la translation de la dépouille mortelle d'un curé dans son église. N'ayant pas encore récité à ce moment-là les matines et les laudes de l'office du jour, il se demande si la récitation de celles de l'office des morts ne remplace pas, dans le cas, les mêmes parties de l'office occurrent qu'il devrait dire, et s'il ne pourrait pas s'en tenir là, étant donné qu'on n'est pas tenu de réciter deux offices le même jour.

L'*Ami*, toujours charitable, voudrait-il encore nous rendre le service d'éclaircir ce doute ?

R. — Ad I. Si l'on veut saisir la signification exacte des rubriques concernant l'absoute, il importe de remarquer les différentes expressions qui, suivant les cas envisagés, y sont employées. Pour l'absoute donnée en présence du cadavre, on lit : *ad caput defuncti, ad pedes defuncti* (Rituel, tit. VI, c. III, n. 7) ; pour l'absoute en l'absence du cadavre, on lit : *in capite loci, ad pedes loci* ou *tumuli (ibid.*, c. v, n. 1 ; Missel, *Rit. celebr. missam*, tit. XIII, n. 4). Or, ces expressions ne sont pas synonymes, et le contexte indique clairement que le côté de la simple représentation mortuaire désigné par les mots *caput loci* est celui qui se trouve le plus rapproché du chœur et de l'autel.

Ces diverses expressions, avec leur portée respective, figurent dans la règle générale tracée par le Cérémonial des évêques (l. II, c. XI, n. 15) sur la place que doivent occuper à l'absoute plusieurs des ministres : « Thuriferarius cum alio acolytho, deferente aquam benedictam, firmabunt se *in capite loci* a parte dextera; acolythi vero ceroferarii, ac subdiaconus cum cruce ibunt *ad pedes loci... :* nisi fiat absolutio præsente corpore, seu cadavere, quo casu subdiaconus cum cruce collocabitur *ad caput defuncti*, quicumque ille sit, prout in Rituali Romano. »

En conséquence :

a) A l'absoute pour un prêtre, en la présence physique ou même morale du cadavre [1], celui-ci ayant ou étant censé avoir les pieds tournés vers le peuple, le sous-diacre porte-croix et les acolytes qui l'accompagnent se tiennent entre la bière ou la représentation à l'autel ; le célébrant, entre la bière ou la représentation et la porte de l'église. (Cf. Rituel, tit. VI, c. III, n. 4 et 7 ; S. R. C., 20 juin 1899, n. 4034, ad 3).

b) A l'absoute pour un prêtre dont le corps n'est pas au moins moralement présent, et toujours pour les laïques, le célébrant demeure entre le cercueil ou le catafalque et l'autel, et le sous-diacre porte-croix se place entre le cercueil ou le catafalque et la porte de l'église. (Cf. Rituel, tit. VI, c. v, n. 1 et 2 ; S. R. C., *ibid.*). Dans ce dernier cas, en effet, les pieds du défunt sont censés tournés vers l'autel.

On voit par là comment, suivant les circonstances, doit être orientée la représentation mortuaire.

Ad II. Si des vêpres (v. g. celles d'une solennité transférée ou du Saint-Sacrement) chantées par dévotion à la place des vêpres de l'office occurrent, ne peuvent tenir lieu de ces dernières et que les clercs dans les ordres sacrés sont alors tenus de réciter celles-ci en leur particulier (S. R. C., 18 mai 1878, n. 3450 ; 29 déc. 1884, n. 3624, ad 12), *a fortiori* le chant des matines et des laudes des morts à l'occasion d'une sépulture ou d'un service funèbre, ne saurait dispenser de la récitation des matines et des laudes de l'office du jour.

Q. — Un prêtre qui fait l'exposition du saint ciboire aussitôt après une messe célébrée en ornements violets ou noirs, doit-il quitter ces ornements ou peut-il enlever seulement le manipule ?

R. — Un prêtre qui vient de célébrer une messe de *Requiem* ne peut garder les ornements noirs pour l'exposition ou la bénédiction privée du Saint-Sacrement, c'est-à-dire pour celle qui se fait ou se donne avec le ciboire. (S. R. C., 12 mars 1897, n. 3949, ad 8). Il faut qu'en pareil cas il aille préalablement quitter à la sacristie tous les ornements et vêtements sacrés de la messe, pour prendre un surplis et une étole blanche. (Cf. S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 12).

S'il avait célébré une autre messe, il aurait pu, au contraire, en garder les ornements, fussent-ils de couleur violette (S. R. C., 20 juillet 1894, n. 3833, ad 3), et se contenter de déposer le manipule [1].

En toute hypothèse, il lui faut prendre en outre un voile huméral blanc, au moment de donner la bénédiction. (S. R. C., ibid.; cf. 13 juillet 1883, n. 3582, ad 1, et 21 févr. 1896, n. 3888, ad 3).

Q. — Je suis un jeune prêtre ; il n'y a donc pas très longtemps que je suis lecteur assidu de l'*Ami*. Celui-ci me rendrait un signalé service s'il voulait bien donner une réponse aux questions suivantes :

1° Que faire quand on a des reliques dont le certificat d'authenticité a été perdu et que l'on n'a aucun espoir de pouvoir le retrouver ? Ne peut-on vraiment plus, après cela, exposer publiquement ces reliques ?

2° Dans une église dédiée à la Sainte Vierge, en plus du maître autel et de sa statue, laquelle représente la Mère de Dieu, peut-il y avoir un autre autel dédié à la Sainte Vierge avec une statue différente de celle-ci, v. g. avec la statue de l'Immaculée Conception ?

3° Peut-on, dans les églises, mettre des statues, — v. g. l'Enfant Jésus de Prague, — sous globe ou cloche de verre ?

Peut-on abriter les statues sous une espèce de voile

[1] « Cette présence morale, dit le P. Hægy, existe quand le corps devrait ou pourrait être physiquement présent, mais ne l'est pas, pour des raisons de force majeure. » (*Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 478, note 1).

[1] Cf. *Ami* 1925, p. 208.

brillant et transparent, pour les préserver de la poussière ?

4° Une dévotion toute particulière à quelques saints qui ne sont pas dans notre *Ordo* et pour lesquels il y a des messes propres dans le *Pro aliquibus locis*, est-elle un motif suffisant pour dire quelquefois ces messes ?

5° Quand doit-on ou peut-on dire l'oraison *Concede, quæsumus etc.*, intitulée dans le Missel : *Ad poscenda suffragia sanctorum ?* — Comment la dire si l'on a déjà une oraison à la Sainte Vierge ?

R. — Ad I. Le cas est prévu dans le *Codex* (can. 1285, § 1) : « Sacræ reliquiæ, quarum authenticitatis documenta ob civiles perturbationes vel ob alium quemlibet casum interierint, publicæ venerationi ne exponantur, nisi præcedat judicium Ordinarii loci, non autem vicarii generalis, sine mandato speciali. »

C'est donc à l'évêque du lieu qu'en l'absence de certificat d'authenticité d'une sainte relique il faut recourir, si l'on veut exposer publiquement celle-ci. Après enquête sur l'antiquité du culte rendu à ladite relique dans l'église qui la possède et examen du reliquaire lui-même, l'évêque décidera s'il y a la certitude ou tout au moins une sérieuse présomption de l'authenticité de cette relique [1], et si, en conséquence, il peut ou non délivrer un nouveau certificat [2].

Ad II. Ce qui est défendu, c'est d'exposer à la vénération publique dans la même église deux ou plusieurs statues représentant la Ste Vierge sous le même vocable. (S. R. C., 20 mai 1890, n. 3732). Mais la défense ne s'étend pas aux statues ou images représentant Marie sous des vocables liturgiques différents et avec les attributs iconographiques propres à chacun de ces vocables. (Cf. S. R. C , 27 août 1892, n. 3791, ad 1) [3]. Ainsi, v. g., dans une église dédiée à Notre-Dame *sine addito*, il peut y avoir, outre la statue de la Vierge-Mère, placée régulièrement derrière le maître-autel [4], une statue de la Reine du T. S. Rosaire à un autel secondaire [5], celle de N.-D. des Sept-Douleurs à un autre autel, etc.

Ad III. Il ne convient pas d'abriter sous des cloches ou *globes* de verre, pour les préserver de la poussière, les statues religieuses exposées dans les églises. « Les *globes*, dit Mgr Barbier de Montault [6], sont faits pour les salons et n'ont pas la dignité voulue pour l'église. »

L'emploi, dans le même but, de voiles transparents de gaze ou de tarlatane ne semble guère plus admissible. En tout cas, une statue ne saurait demeurer ainsi voilée à un autel pendant qu'on y célèbre la sainte messe, ni aux jours des grandes solennités (cf. S. R. C., 12 sept. 1837, n. 3059, ad 11 ; 16 sept. 1865, n. 3137, ad 2), ni même si, très vénérée, cette statue est visitée chaque jour par un certain nombre de fidèles.

Ad IV. La spéciale dévotion qu'aurait un prêtre pour des saints ne figurant ni au calendrier de l'église où il célèbre ni, — s'il célèbre dans un oratoire privé, — à son calendrier particulier, ne l'autoriserait pas, même au jour de la fête de ces saints, à dire la messe de ceux-ci, à moins que, d'après les Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 6), il ne lui fût loisible ce jour-là de célébrer une messe votive privée. Toutefois, il ne saurait utiliser alors les formulaires insérés dans le supplément *pro aliquibus locis* du Missel, et il lui faudrait recourir aux communs respectifs. (Cf. S. R. C., 20 févr. 1926, n. 4400) [1].

Ad V. Autrefois, à la messe votive du saint titulaire de l'église ou de la chapelle semi publique dans laquelle on célébrait, lorsque la troisième oraison prévue par les rubriques était l'oraison *A cunctis*, on pouvait substituer à celle-ci la première des oraisons diverses groupées à la fin du Missel : *Concede, quæsumus, omnipotens Deus* (S. R. C., 15 mai 1819, n. 2597) [2].

Il n'en est plus ainsi désormais. A moins d'avoir été commandée par l'Ordinaire, cette dernière oraison ne peut plus se dire que comme oraison surnuméraire de dévotion aux messes *pro vivis* célébrées, en dehors des féries majeures privilégiées, un jour d'office de rite simple, et à condition qu'on n'ait pas à lire par ailleurs une oraison de la Ste Vierge ou l'oraison *A cunctis*

Q. — 1° Est-il bien selon l'esprit de la liturgie et les décisions de la S. C. des Rites que, les jours de fête, on entoure l'autel de lumières électriques ou autres, de fleurs et d'arbustes (palmiers, fusains, lauriers-roses, etc.), l'autel lui-même gardant une ornementation sobre, strictement conforme à la lettre des rubriques et aux décrets de la S. C. des Rites ?

2° Pourquoi, dans beaucoup d'églises et non des moindres, voit-on sur la table même de l'autel ou sur ses gradins, ou encore sur une plate-forme dressée exprès derrière celui-ci, une profusion d'ampoules électriques ou de bougies de stéarine, soit pour la messe, soit surtout pour la bénédiction du Saint-Sacrement ?

Faut-il rompre avec l'habitude de faire ainsi ?

3° Est-il absolument interdit de fixer des appliques à l'autel, même pour le cierge du *Sanctus*, et d'en mettre au-dessus du tabernacle pour l'exposition du Saint-Sacrement ?

4° Est-il défendu de placer ordinairement plus de six cierges à l'autel, si l'on n'allume jamais à la fois plus de cierges qu'il n'est prescrit ?

5° Le Cérémonial ordonne d'allumer deux, quatre ou six cierges à l'autel pour le chant des vêpres, des matines et des laudes.

On demande si ces cierges sont ceux de la messe.

Si ce ne sont pas les cierges de la messe : *a)* doivent-ils cependant être en cire ; — *b)* peut-on les mettre sur la table de l'autel, ou bien faut-il nécessairement les placer sur le gradin, entre les six chan-

[1] Comme nous l'avons dit naguère, plus forte encore serait la présomption si le reliquaire, d'ailleurs resté intact, contenait la désignation du nom du saint duquel est la relique. — Cf. *Ami* 1924, p. 384, col. 2.

[2] Cf. Hægy, t. I, p. 684.

[3] Cf. *Ami* 1924, p. 302 ; 1925, p. 254 ; 1928, p. 256.

[4] Cf. *Ami* 1924, p. 63 ; 1928, p. 736.

[5] Mais on ne saurait exposer simultanément dans la même église une statue ou image de N.-D. du T. S. Rosaire et une autre de N.-D. de Pompéï, celle-ci ne différant de celle-là que par des détails tout accidentels. (S. R. C., 24 fév. 1890, n. 3723, ad 4 et 5 ; 20 mai 1890, n. 3732).

[6] *Traité de la construction... des églises*, t. I, p. 371.

[1] Voir *Ami* 1926, p. 201, 288 et 777.

[2] Il est assez vraisemblable que tout d'abord, à la messe votive des apôtres, l'oraison *A cunctis* fut remplacée non par l'oraison *Concede nos*, de la Ste Vierge, comme l'indiquèrent ensuite les rubriques générales du Missel (tit. IX, n. 15), mais par l'oraison *Concede, quæsumus, omnipotens Deus*. (Cf. Brehm, *Synopsis additionum etc.*, p. 47, note 97.

deliers rangés avec la croix dans un même alignement et formant l'ornementation habituelle de l'autel, quitte à enlever pour la circonstance les vases de fleurs ou les reliquaires qui se trouveraient là ?

R. — Ad I. Il n'est certainement pas conforme aux saines traditions ni à l'esprit de la Liturgie de disposer dans l'église, et surtout dans le sanctuaire de celle-ci, une telle profusion de fleurs, de feuillages et d'arbustes, que le maître-autel semble placé au milieu d'un bosquet. « Est modus in rebus ! » lisons-nous dans les *Ephemerides liturgicæ* [1]. « Ne fiant tales apparatus arbusculorum, frondium et florum, ut ecclesia vel altare in viridarium seu hortum immutentur [2]. »

Quant aux ampoules électriques et aux bougies de stéarine, elles ne peuvent être utilisées à l'église, même en sus du luminaire liturgique exigé, qu'à la double condition de se trouver complètement en dehors de l'autel et de ne former pas une illumination d'aspect théâtral. (S. R. C., 4 juin 1895, n. 3859 ; 16 mai 1902, n. 4097 ; 22 nov. 1907, n. 4206 ; 17 janv. 1910, n. 4210, ad 1 ; 28 juillet 1911, n. 4275 ; 24 juin 1914, n. 4322) [3].

Ad II. L'abus — trop répandu, hélas ! — qui nous est signalé est dû à une notion fausse de l'autel catholique [4], à l'ignorance ou à la méconnaissance des prescriptions liturgiques qui en règlent l'ornementation, à la préoccupation quasi exclusive de charmer par l'éclat de l'illumination les regards des fidèles.

Or, cet abus a été condamné maintes fois par la S. C. des Rites. Chacun est donc tenu, dans sa sphère, de travailler à l'extirper [5].

Ad III. *a)* Des appliques fixées aux extrémités du retable ou du gradin de l'autel et, à plus forte raison, des appliques fixées à la muraille, quelque proche qu'elle soit de l'autel, ne sauraient tenir lieu des deux chandeliers requis sur ce dernier pour la célébration de la messe basse. (Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. XX ; S. R. C., 16 sept. 1865, n. 3137, ad 1). Mais, d'après les auteurs, une applique ainsi placée du côté de l'épître peut être utilisée pour porter le cierge de l'élévation, là où ce cierge est encore en usage [6].

b) Il serait contraire au respect dû à la sainte Eucharistie de faire reposer directement sur le tabernacle dans lequel elle est conservée, des candélabres ou des appliques, fût-ce pour l'exposition publique du Saint-Sacrement [7]. Mais il est permis de fixer ces appliques au socle du trône de l'exposition, de chaque côté. (S. R. C., 12 juillet 1892, n. 3780, ad 4).

Ad IV. On lit dans les Rubriques générales du Missel, tit. XX : « Super altare nihil omnino ponatur, quod ad missæ sacrificium vel ipsius altaris ornatum non pertineat [1]. » Des chandeliers en surnombre, dont on ne doit pas allumer les cierges, ne font évidemment point partie de l'ornementation régulière de l'autel. On ne peut donc les y tolérer.

Ad V. Tous les cierges placés sur l'autel pour la célébration des fonctions liturgiques — messe, heures canoniales, exposition et reposition du Saint-Sacrement — doivent être de cire et aucun autre luminaire n'y est admis. (S. R. C., 16 sept. 1843, n. 2865 ; 4 sept. 1875, n. 3376, ad 3 ; 14 déc. 1904, n. 4147 ; 30 juillet 1910, n. 4257, ad 5).

D'autre part, ce sont les mêmes chandeliers et les mêmes cierges qui servent pour la célébration de la messe et pour celle de l'office divin. (Cf. Cérém. des év., l. I, c. XII, n. 11).

Q. — 1° Notre *Ordo* de 1928 indiquait pour les leçons d'Ecriture *Igitur Eleazarus*, transférées, à cause de la fête du Christ-Roi, du dernier dimanche d'octobre au mardi suivant, les répons de la férie.

Au contraire, pour la reprise des leçons du commencement du livre de Daniel, accidentellement empêchées chez nous le troisième dimanche de novembre par l'occurrence de la fête — double de 2e classe dans le diocèse — de S. Martin (11 novembre) et reportées au lundi 12, le même *Ordo* marquait les répons du dimanche précédent.

De ces deux indications contradictoires l'une était certainement erronée ; mais laquelle était-ce ? Je serais reconnaissant à l'*Ami* de vouloir bien nous le dire.

2° Le patron principal de la ville épiscopale et de tout le diocèse, S. Amans, a sa fête fixée le 4 novembre. Or, l'an dernier, ce quantième tombait le premier dimanche de novembre. On se trouvait donc empêché de lire ce jour-là le commencement du livre d'Ezéchiel, assigné dans le Bréviaire à ce même dimanche.

D'autre part, le lendemain 4, nous avions la fête des Saintes Reliques, du rite double majeur, et notre *Ordo* portait : « Off. de Communi plur. Mart. et propr. loco, except. ant., psalm. et vers. quæ sumuntur ex Psalt. » Par conséquent, à cet office, les leçons du premier nocturne étaient celles du commun, et l'on ne pouvait y reprendre le commencement empêché d'Ezéchiel.

Cela étant, ne fallait-il pas, malgré le silence de notre *Ordo*, renvoyer la lecture de ce commencement de livre au premier nocturne du sixième jour dans l'octave de la Toussaint (mardi 6 novembre) ?

Si oui, de quels répons devait-on alors faire suivre ces leçons ?

R. — Ad I. Des deux indications contradictoires relevées l'an dernier dans son *Ordo* par notre consultant, c'est l'indication relative aux répons du nocturne du mardi 30 octobre qui était erronée.

Lorsque, empêchées à leur incidence, les leçons d'Ecriture *Igitur Eleazarus*, du 5e dimanche d'octobre, se trouvent renvoyées à un autre jour de la même semaine, elles doivent être accompagnées non des répons de la férie occurrente, mais de ceux du premier nocturne du dimanche susdit.

[1] 1917, p. 102.
[2] Cf. S. R. C., 14 mai 1887, *Romana*, ad 3 (voir *Ami* 1888, p. 421).
[3] Cf. *Ami* 1923, p. 207 et 683 ; 1924, p. 256, 509 et 798 ; 1925, p. 776.
[4] Dans l'*Ami* du 10 janvier 1929, p. 32, nous avons dit ce qu'il faut penser des plates-formes dressées derrière les autels.
[5] Cf. S. R. C., 24 juin 1914, n. 4322.
[6] Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 23, n. 34.
[7] Cf. S. R. C., 31 mars 1821, n. 2613, ad 6.

[1] On lit aussi dans le Pontifical, *Ordo ad Synodum* (allocution épiscopale du 3e jour) : « Et desuper [altare] nihil ponatur, nisi reliquiæ, ac res sacræ, et pro sacrificio opportunæ. »